دور الإخوان المسلمين

في أسلمة النسوية

Interviewed in 1988 on the subject of women and veiling, al-'Aryan observed that "we do not have to impose the higab in any case, women are adopting it of their own volition." Women, he further explained, had an "active role to play in the Islamic movement." He also said that the movement "must utilize the talents and skills of women in redesigning a society that requires the input and expertise of all its members."[7]

Conducting her research in the 1990s, Talhami explored the changes that had occurred among Islamists, beginning in the 1970s, with regard to the inclusion of women as activists in their movement, and with respect to their views and discussions of women's roles.

Prior to the seventies the Muslim Brotherhood had not set out to recruit women nor to involve them in their programs. In conducting its activities on university campuses through the 1930s and 1940s the Brotherhood had routinely targeted only males for recruitment into the student cells that it organized on university campuses and at high schools. By the late thirties the Brotherhood controlled many such cells.[8]

Early in the 1930s a project was set up for the establishment of a Muslim Sisterhood, which envisaged providing religious education to women through programs dedicated to explaining the "duties and rights" of Muslim women and the "means of raising good Muslim children and keeping a Muslim home."

In 1937 a Muslim Sisterhood was in fact established. It was this organization that al-Banna had sought to interest al-Ghazali to preside over, under his leadership. Made up essentially of the wives of Brothers, its first president was Labiba Ahmad, who was the editor of a journal, Al-Nahda al-Nisa'iyah (Women's Renaissance), as well as president of her own women's organization, Jam'iyyat Nahdat al-Sayyidat al-Misriyat (Society of the Renaissance of Egyptian Ladies). The Muslim Sisterhood did not participate in the Brotherhood's political debates or its advocacy work. Among other things, it undertook some charitable work, providing, for instance, health-care education for women in villages.

The positions that the Sisterhood took often were not particularly supportive of women's right to employment and education. When a ruckus arose at Cairo University because of the rising levels of male harassment of female students, Ahmad's journal published an appeal to the government to end coeducation because it "violated Islamic religious teachings." In the same vein, Brotherhood cells on campuses at this time typically strongly opposed women's right to education and work.[9]

This was of course far from the position that Islamists would take in the seventies when, in response to the perception that inappropriate gender-mixing was occurring, they set about finding solutions to enable women to continue their studies while also creating an acceptably segregated environment, both through women's dress and separate seating. (Through the fifties and sixties, as we saw, Zainab al-Ghazali was a prominent and exceedingly active figure with the Brotherhood. But this was evidence of al-Ghazali's own personal leadership, not of the Brotherhood having sought to encourage women's activism and leadership in the movement.)

Exploring Islamist literature of the era to understand these changes, Talhami found that there was now, as in the seventies, a "plethora of Islamist writings on women"—a subject which, she notes, had not been of particularly consuming interest to Islamists in earlier decades. Issues of women's roles and rights to education and to work were being extensively discussed now, as were issues of women's importance to, participation in, and responsibilities toward the Islamist movement. Even the question of whether women had a duty to participate in jihad, in the sense of armed struggle, was discussed.

There was little disagreement among the mainstream Brotherhood's leaders that women did meet the qualifications for armed jihad. There were differing views, however, on whether women had an obligation to undertake jihad only in defense of community, and also on whether women could abandon home and family to fulfill these obligations.[10]

There was also consensus as to women's right to education and to work, although all agreed that women's primary responsibility was to home and family, and that issues of rights could be discussed only in relation to the social good. There were shades of opinion on this matter, too, although there was general agreement with the opinion articulated by one Islamist ideologue, Hamid Suleiman, to the effect that women may work outside the home "if no social or moral damage accrued . . . and if their work did not interfere with their domestic duties." Suleiman also maintained that women could hold any position in society other than that of head of state or Grand Imam.[11]

[[في مقابلة أجريت معه عام 1988 حول موضوع المرأة والحجاب، لاحظ العريان أنه « ليس علينا أن نفرض الحجاب بأي حال من الأحوال، فالنساء يتبنينه بمحض إرادتهن » .

وأوضح كذلك أن للمرأة « دور نشط تلعبه في الحركة الإسلامية » .

وقال أيضًا إن الحركة « يجب أن تستفيد من مواهب ومهارات النساء في إعادة تصميم مجتمع يتطلب مدخلات وخبرات جميع أعضائه »

وفي إطار بحثها في التسعينيات، استكشفت تلحمي التغيرات التي حدثت بين الإسلاميين، بدءاً من السبعينيات، فيما يتعلق بإشراك النساء كناشطات في حركتهم ، وفيما يتعلق بآرائهن ومناقشاتهن حول أدوار المرأة.

قبل السبعينيات، لم تكن جماعة الإخوان المسلمين تعتزم تجنيد النساء أو إشراكهن في برامجها. أثناء ممارسة أنشطتها في الحرم الجامعي خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، استهدفت جماعة الإخوان المسلمين بشكل روتيني الذكور فقط لتجنيدهم في الخلايا الطلابية التي نظمتها في حرم الجامعات والمدارس الثانوية. وبحلول أواخر الثلاثينيات، سيطر الإخوان على العديد من هذه الخلايا

في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، تم إنشاء مشروع لتأسيس جمعية الأخوات المسلمات، والذي رأى توفير التعليم الديني

للنساء من خلال برامج مخصصة لشرح "واجبات وحقوق" المرأة المسلمة و "وسائل تربية أطفال مسلمين صالحين ورعاية بيت مسلم"

وفي عام 1937 تأسست بالفعل جمعية الأخوات المسلمات.

وكانت هذه المنظمة هي التي سعى البنا إلى إثارة اهتمام الغزالي برئاستها تحت قيادته. وكانت الجمعية تتألف في الأساس من زوجات الإخوان، وكانت أول رئيسة لها لبيبة أحمد، التي كانت محررة لمجلة النهضة النسائية، فضلاً عن كونها رئيسة لجمعيتها النسائية جمعية نهضة السيدات المصريات. ولم تشارك جمعية الأخوات المسلمات في المناقشات السياسية للإخوان أو في أعمالها الدعوية. ومن بين أمور أخرى، قامت الجمعية ببعض الأعمال الخيرية، مثل توفير التعليم الصحي للنساء في القرى. وكانت المواقف التي اتخذتها الجمعية في كثير من الأحيان غير داعمة بشكل خاص لحق المرأة في العمل والتعليم.

وعندما اندلعت ضجة في جامعة القاهرة بسبب ارتفاع مستويات التحرش الذكوري بالطالبات، نشرت مجلة أحمد نداءً إلى الحكومة لإنهاء التعليم المشترك لأنه "ينتهك التعاليم الدينية الإسلامية".

وعلى نفس المنوال، كانت خلايا الإخوان المسلمين في الحرم الجامعي في ذلك الوقت تعارض بشدة "حق المرأة في التعليم والعمل".

كان هذا بالطبع بعيدًا عن الموقف الذي اتخذه الإسلاميون في السبعينيات، ردًا على تصور حدوث اختلاط غير مناسب بين الجنسين، عندما شرعوا في إيجاد حلول لتمكين النساء من مواصلة دراساتهن مع خلق بيئة منفصلة بشكل مقبول ، من خلال اللباس النسائي والمقاعد المنفصلة معاً وخلال الخمسينات والستينات، كانت زينب الغزالي كما رأينا، شخصية بارزة ونشطة للغاية مع جماعة الإخوان. ولكن هذا كان دليلاً على القيادية الشخصية للغزالي، وليس على أن الإخوان سعوا إلى تشجيع نشاط المرأة وقيادتها في الحركة

ومن خلال استكشاف الأدب الإسلامي في تلك الحقبة لفهم هذه التغييرات، وجدت تلحمي أنه يوجد الآن، كما كان الحال في السبعينيات، "عدد كبير من الكتابات الإسلامية حول المرأة" وهو موضوع، كما لاحظت، لم يكن ذا أهمية كبيرة بشكل خاص لدى الإسلاميين في العقود السابقة. و قد تمت الآن مناقشة قضايا أدوار المرأة وحقوقها في التعليم والعمل على نطاق واسع،

وكذلك القضايا المتعلقة بأهمية المرأة ومشاركتها ومسؤولياتها تجاه الحركة الإسلامية. وحتى مسألة ما إذا كان على المرأة واجب المشاركة في الجهاد، بمعنى الكفاح المسلح، تمت مناقشتها.

ولم يكن هناك خلاف يذكر بين قادة الإخوان المسلمين السائدين حول أن النساء يستوفين مؤهلات الجهاد المسلح. ومع ذلك، كانت هناك وجهات نظر مختلفة حول ما إذا كان على المرأة التزام بالجهاد دفاعًا عن المجتمع فقط ، وأيضًا حول ما إذا كان بإمكان المرأة ترك المنزل والأسرة للوفاء بهذه الالتزامات.

كان هناك أيضًا إجماع على حق المرأة في التعليم والعمل، على الرغم من اتفاق الجميع على أن المسؤولية الأساسية للمرأة هي المنزل والأسرة، وأن قضايا الحقوق لا يمكن مناقشتها إلا فيما يتعلق بالصالح الاجتماعي. وكانت هناك آراء متباينة حول هذه المسألة أيضاً، على الرغم من وجود اتفاق عام مع الرأي الذي عبر عنه أحد المنظرين الإسلاميين، حامد سليمان، ومفاده أنه يجوز للمرأة العمل خارج المنزل "إذا لم يترتب على ذلك ضرر اجتماعي أو معنوي... و إذا كان عملهن لا يتعارض مع واجباتهن المنزلية". وأكد سليمان أيضًا أن المرأة يمكنها أن تشغل أي

منصب في المجتمع بخلاف منصب رئيس الدولة أو الإمام الأكبر]]

Others also, and most notably Muhammad al-Ghazali, a leading Islamist thinker of this period, wrote in firm support of women's right to work. Al-Ghazali also strongly critiqued opponents of women's rights, even arguing against the evidence used to support the notion that women were unfit to serve as political leaders. With respect to the hadith in which the Prophet Muhammad reportedly commented, referring to a Persian queen, that "those who are governed by a woman are doomed to misery," al-Ghazali maintained that this was because the Persian queen had ruled incompetently and that she had "completely neglected shura [consultation]." Al-Ghazali continued: "Had there been shura in Persia or had the woman governed like the leader of the Jewish people, Golda Meir, there would have been a different comment."[12]

Indisputably, though, the consensus was that the Islamist foundational ideal was of women as members of families headed by men, devoting their primary energies to nurturing and educating children—a role "decreed by her special nature," as Muhammad al-Ghazali maintained.[13]

[[كما كتب آخرون، وأبرزهم محمد الغزالي، وهو مفكر إسلامي بارز في هذه الفترة، ومؤيد بشدة لحق المرأة في العمل. كما انتقد الغزالي بشدة معارضي حقوق المرأة، حتى أنه عارض الأدلة المستخدمة لدعم فكرة أن المرأة غير صالحة للعمل كقائدة سياسية. وفيما يتعلق بالحديث الذي ورد أن النبي محمد قال فيه، في إشارة إلى ملكة فارسية، أنه « لن يُفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة » ، أكد الغزالي أن ذلك يرجع إلى أن الملكة الفارسية حكمت

بشكل غير كفؤ لأنها « أهملت الشورى تمامًا » . وتابع الغزالي:
« لو كان في بلاد فارس شورى أو كانت المرأة تحكم مثل رئيسة الشعب اليهودي، غولدا مائير ، لكان هناك قول مختلف »

ومع ذلك، كان هناك إجماع لا جدال فيه على أن المثال الأساسي الإسلامي هو في اعتبار المرأة عضوًا في أسر يرأسها رجال، وتكريس طاقاتها الأساسية لرعاية الأطفال وتعليمهم - وهو دور « تقرره طبيعتها الخاصة »، كما قال محمد الغزالي .]]

Working through this literature—and in the context now, by the early 1990s, when Talhami was pursuing her research—of women's evident activism in Islamism, Talhami goes on to argue that when the Brotherhood reemerged in the seventies as an organization that had renounced violence and committed itself to working through da'wa and education to bring about the sharia-based Islamist society, it came to grasp the key contributions that women could make both by their dress and by their activism, to the project of the re-Islamization of society. Consequently, Islamists now deliberately set out, Talhami asserts, to mobilize women "as recruiters and advocates of the puritanical ideology."

This did not mean that Islamists were abandoning their commitment to the ideal of women as members of families headed by men and whose first duties were to the family. Rather, notes Talhami, the Brotherhood now saw its entire membership, including its "politicized female members," as part of the vanguard. The role of the vanguard was that of working through the gradualist nonviolent means of the jihad of education and da'wa to bring about the transformation and re-Islamization of society. It did not matter, as Zainab al-Ghazali had stated, how long it took: this was the task that the vanguard, women and men, were called to in these extraordinary times. Women who were part of this vanguard were exempt, Talhami concluded, just as Zainab al-Ghazali was exempt, from "many of the rules of Islamic feminine orthodox behavior." Thus the vanguard, Talhami continues, "was an extraordinary formation for extraordinary times. Women, it was assumed, would resume their place in the Islamic utopia of the future, where men would carry the burden of managing the affairs of the family."

[[ومن خلال العمل على هذه الأدبيات ـ وفي السياق الحالي، في أوائل تسعينيات القرن العشرين، عندما كانت تلحمي تواصل بحثها عن النشاط الواضح للمرأة في الإسلام السياسي، تمضي تلحمي إلى القول بأن جماعة الإخوان المسلمين عندما عادت إلى الظهور في السبعينيات كمنظمة نبذت العنف والتزمت بالعمل من خلال الدعوة والتعليم من أجل إقامة المجتمع

الإسلامي القائم على الشريعة الإسلامية، أدركت المساهمات الرئيسية التي يمكن أن تقدمها المرأة سواء من خلال لباسها أو من خلال نشاطها، لمشروع إعادة أسلمة المجتمع. ونتيجة لهذا، تؤكد تلحمي أن الإسلاميين شرعوا الآن عمداً في حشد النساء "كمجندات ومناصرات للأيديولوجية المتزمتة".

ولم يكن هذا يعني أن الإسلاميين تخلوا عن التزامهم بمبدأ المرأة كعضو في الأسرة التي يرأسها الرجال، والتي كانت واجباتها الأولى هي الأسرة. بل إن جماعة الإخوان المسلمين ترى الآن أن كل أعضائها، بما في ذلك "عضواتها المُسيَّسات"، يشكلون جزءاً من الطليعة. لقد كان دور الطليعة يتلخص في العمل من خلال الوسائل التدريجية غير العنيفة المتمثلة في جهاد التعليم والدعوة من أجل إحداث التحول وإعادة أسلمة المجتمع. و كما ذكرت زينب الغزالي ولم يكن يهم كم من الوقت قد يستغرق: فهذه هي المهمة التي دُعيت الطليعة، نساءً ورجالاً، إلى القيام بها في هذه الأوقات الاستثنائية. وخلصت تلحمي إلى أن النساء اللاتي كن جزءاً من هذه الطليعة معفيات، تماماً كما كانت زينب الغزالي معفية ، من "العديد من قواعد السلوك الإسلامي النسائي المستقيم ". وعلى هذا فإن الطليعة،

كما يتابع تلحمي، "كانت تشكيلاً استثنائياً لأوقات استثنائية. وكان من المفترض أن تستعيد النساء مكانتهن في اليوتوبيا الإسلامية في المستقبل، حيث يتحمل الرجال عبء إدارة شؤون الأسرة".]]

Women were offered a vision, Talhami wrote, "of future economic equality and plenty, where no one went hungry or unclothed. It was a vision moreover of a righteous society where dignity and humanity would be amply protected." And women themselves, particularly university women, were attracted and mobilized by this "revivalist social gospel of economic equality and authentic Islamic existence."

Altogether, Talhami concluded, also citing the themes and arguments that figured in the Islamist literature she analyzed, the mobilization of Islamic women in Egypt was a "careful and orchestrated endeavor to produce a breed of Islamic feminine activists. While university women were among the most susceptible to the message of Islamist regeneration and renewal, more traditional and homebound women were also targeted." Talhami also noted in the literature a preoccupation with issues of women and veiling, particularly in the work of writers advocating resistance to Western imperialism. Women were "reminded of the degradation heaped upon them as a result of the economic imperialism of the West" and were cast at once as "heroines and defenders of the fabric of Islamic society," and as at the center of a "regenerative effort to restore" the Muslim world.[14]

[[وكتبت تلحمي أن النساء عُرضت عليهن رؤية "عن المساواة الاقتصادية المستقبلية والوفرة، حيث لا يجوع أحد أو يعرى . علاوة على ذلك، كانت رؤية لمجتمع صالح حيث تتم حماية الكرامة والإنسانية بشكل كافٍ". والنساء أنفسهن، وخاصة النساء الجامعيات، انجذبن وتعبأن بهذه " البشارة الاجتماعية المُحيية للمساواة الاقتصادية والوجود الإسلامي الأصيل".

وخلصت تلحمي، مستشهدة أيضًا بالمواضيع والحجج التي برزت في الأدبيات الإسلامية التي قامت بتحليلها، إلى أن تعبئة النساء الإسلاميات في مصر كانت "مسعى دقيق ومنسق لإنتاج جيل من الناشطات الإسلاميات " بينما كانت نساء الجامعات من بين الأكثر ملائمة لرسالة إحياء وتجديد الإسلام ، كما تم استهداف النساء الأكثر تقليدية والملتزمات بالمنزل. كما لاحظت تلحمي في الأدبيات الانشغال بقضايا المرأة والحجاب، خاصة في أعمال الكتاب المؤيدين لمقاومة الإمبريالية الغربية. لقد "تم تذكير النساء بالتدهور الذي ينهال عليهن نتيجة للإمبريالية الاقتصادية للغرب" وتم تصويرهن في الوقت نفسه على أنهن "بطلات ومدافعات عن نسيج المجتمع الإسلامي" وكمركز الجهد التجديدي لإستعادة العالم الإسلامي.]]